

Barbara Böck

Bemerkungen zur Literatur über Amulettsteine

Barbara Böck: Madrid, E-Mail: barbara.boeck@cchs.csic.es

Das vorliegende Buch von Anais Schuster-Brandis¹ ist aus ihrer Dissertation hervorgegangen, die 2002 von der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommen worden ist. Die Arbeit setzt sich zum Ziel, die Verwendung von Steinen als Schutz- und Heilmittel, wie sie in der assyrisch-babylonischen Literatur des 1. Jt. v. Chr. beschrieben werden, zu untersuchen. Seit der Publikation der Arbeit ist ein weiterer Beitrag der Autorin zur Verwendung von Amulettsteinen erschienen, welcher die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit zusammenfasst; „Heilen mit Steinen: Bemerkungen zum Gebrauch von Amulettsteinketten“, in: H. Neumann (Hg.), *Wissenskultur im Alten Orient. Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken, Technologien*, Wiesbaden 2012, S. 237–252.

Das Buch umfasst fünf Teile: in dem ersten Kapitel (Teil A) *Altorientalische Steinkunde*, diskutiert die Autorin u. a. die Konzeption des Materials, welches mit Stein (*abnu*, נֶאֱבֵן) bezeichnet wird, und bietet die seit langem ausstehende Textbearbeitung des Steinbestimmungsbuches *Abnu šikinšu*, „Vom Aussehen des Steines“. Kapitel Zwei (Teil B) gibt einen Überblick über die Verwendung von Steinen, ob als Siegel, prophylaktisches, apotropäisches und Heilmittel oder als Schmuck von Gebäuden und Götterstatuen. Im dritten Teil (C) werden die Herstellung von Amulettsteinketten, die für Amulettstein-Texte charakteristische Terminologie und die einzelnen Anwendungsbereiche diskutiert. Dieser Abschnitt enthält eine Auflistung von insgesamt 260 Ketten, deren Zweck von der Besänftigung erzürnter Götter, der Bekämpfung von und Schutz vor Krankheiten, Dämonen, Hexerei und sonstigem Unbill bis hin zu der Anziehung von Glück, Erfolg und Zufriedenheit sowie speziell dem Schutz des Herrschers reichen. Im Anschluss daran werden in Teil D die einzelnen Textgattungen vorgestellt und exemplarisch 17 Texte mit Duplikaten in Einzelbearbeitungen vorgelegt. Im fünften Kapitel (Teil E) findet sich ein überaus nützli-

ches Glossar, in welchem die einzelnen Amulett-Steine diskutiert werden. Zwei Anhänge zu den durch beschriftete Objekte identifizierten Steinarten und den am häufigsten verwendeten Steinarten runden das Buch ab. Der Tafelteil enthält insgesamt 14 Texte, von denen fünf in Keilschriftautographie, sechs in Photographie und drei sowohl in Keilschriftautographie als auch Photographie publiziert sind. Aufgrund der Qualität der Abbildungen hätte man sich anstelle von Photographien Handkopien der Texte gewünscht.

Bislang fehlte eine monographische Behandlung der Amulettsteine, so dass das vorliegende Werk eine wichtige Lücke in der Erforschung der magischen Praktiken im alten Mesopotamien schließt. Der Autorin lag nach eigenen Angaben das Manuskript von S. C. Eypper vor – eine Dissertation über *Texts from Assur Relating to the Preparation of Strung-Bead Amulets*, die von F. Köcher betreut wurde, aber unvollendet geblieben ist. Die Autorin beschreibt dieses unvollendete Manuskript als „eine Bearbeitung und Auswertung der Amulettsteintexte aus Assur“ (S. 11). Dies trifft durchaus zu, doch zitiert S. C. Eypper auch eine Fülle von Texten, die nicht aus Assur stammen, darunter eine ganze Reihe von unpublizierten Tafeln und Fragmenten aus Ninive und Sippar sowie weitere, veröffentlichte Texte aus Sultantepe und Ur, die auch Eingang in die Arbeit von Schuster-Brandis gefunden haben.² Darüber hinaus bietet S. C. Eypper eine Diskussion der Anwendungsbereiche der Amulette, die sie in elf Gruppen unterteilt: *Divine Anger and Reconciliation, Prayer and Supplication, Portended Evils, Witchcraft, Demoniac, Everything Evil, The Palace Type, Happiness and Profit, Diseases, Symptomatic Amulets* und *Miscellaneous* (S. 198–378). Informationen aus *Abnu šikinšu* verwertet Eypper in einem Appendix über die behandelten Amulettsteine (S. 389–413). Man hätte sich eine klarere Darstellung und eindeutige Abgrenzung von dieser Vorarbeit gewünscht, da sich einige der Diskussionen, wie zum Beispiel die über die Termini *technici takširu*, *lippu* und *kišādu* aufgrund der Behandlung desselben Textmaterials, oder der Aufbau des Steinregisters überschneiden, aber insbesondere auch, um den Textzuwachs deut-

1 Schuster-Brandis Anais: **Steine als Schutz- und Heilmittel.** Untersuchungen zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr. Münster: Ugarit-Verlag 2008. XIV, 490 S., 39 Taf. 4° = *Alter Orient und Altes Testament* 46. geb. Lw. € 140,00. ISBN 978-3-934628-75-5.

2 Ich danke Frau S. Eypper für die freundliche Zusendung ihres Manuskriptes.

lich zumachen. So rekonstruiert und diskutiert Eypper 84 Amulettsteinketten, während Schuster-Brandis 260 Ketten zählt.

Die Arbeit von A. Schuster-Brandis konzentriert sich auf die Rekonstruktion der einzelnen Amulettsteinketten und ihrer Anwendung. Eine Studie der verschiedenen Überlieferungsformen der Texte, die von Amulettsteinen handeln, ihre wechselseitige Abhängigkeit oder ihr Sitz-im-Leben werden nur oberflächlich in deskriptiver Weise berührt (S. 187–197). Es fällt auf, dass keine der behandelten Textgruppen – weder das Steinbestimmungshandbuch *Abnu šikinšu* noch die Gruppe der Texte, die zur Serie *kunuk ḫalti* „Perle aus ḫaltu-Stein“ gehören – vollständig veröffentlicht wird.³ So erscheint die Auswahl von 17 Texten, die in Teil D in Bearbeitung vorgelegt werden, erratisch, gibt aber dennoch einen guten Eindruck von der Vielfalt der Tradition dieses Wissens.

Im Folgenden seien einige Anmerkungen zu einzelnen Diskussionen und Textbearbeitungen gemacht:

Das „Steinbestimmungshandbuch“ *Abnu šikinšu* (S. 17–47)

Mit dem weiter unten hier erstmalig publizierten kleinen Fragment stehen insgesamt elf Quellen zur Rekonstruktion des Handbuches zur Verfügung. Die Autorin unterscheidet in der Texttradition von *Abnu šikinšu* zwischen einer Standardfassung, in der nur Informationen über das Aussehen von Steinen gegeben werden, und einer erweiterten oder langen Fassung, in welcher zusätzlich zu der Beschreibung auch auf die Anwendung hingewiesen wird. Sie folgt darin der von W. Horowitz in ZA 82 (1992) vorgeschlagenen Charakterisierung des Textmaterials.

Dazu seien einige Überlegungen angestellt: Die Beobachtung zweier Fassungen zusammen mit dem Umstand, dass *Abnu šikinšu* zum Schul-Curriculum des 1. Jt. v. Chr. gehörte, gewinnt besondere Bedeutung, wenn wir das Handbuch *Šammu šikinšu*, „Vom Aussehen der Heilpflanze“, zum Vergleich heranziehen. „Vom Aussehen der Pflanze“ ist in mehreren Rezensionen bekannt. Allen Textvertretern gemeinsam ist die Struktur, nicht nur die Medizinal-Pflanze zu beschreiben, sondern auch ihre In-

dikation mit kurzen Angaben zur Verabreichung zu geben – eine Form, die der erweiterten oder langen Fassung von *Abnu šikinšu* vergleichbar ist. Diese zusätzliche Information transformiert das Handbuch *Šammu šikinšu* in spezialisiertes Wissen oder Fachwissen, das in erster Linie für die Heilpraktiker „Beschwörer“ (*āšipu/mašmaš-šu*) und „Arzt“ (*asû*) von Bedeutung war.⁴ Dies mag erklären, warum *Šammu šikinšu* offenbar nicht Eingang in das Schul-Curriculum⁵ fand wie etwa die „Standardfassung“ von *Abnu šikinšu*. Schauen wir uns die lange Fassung von *Abnu šikinšu* genauer an, so können wir feststellen, dass diese nicht in selbständiger Form tradiert, sondern gemeinsam mit Anweisungen zur Anfertigung von Amulettsteinketten verschriftet wurde. Insgesamt zwei Textvertreter gehören zu dieser Langversion: BAM II 194, ein Text mit Anleitungen zur Herstellung verschiedener Ketten, und das kleine Fragment K.4751, das nicht hinreichend genug erhalten ist, um Aussagen über den unmittelbaren Kontext zu machen. In diesem Sinne existierte keine eigenständige Fassung der erweiterten Version *per se*. Wir können daher vorsichtig formulieren, dass *Abnu šikinšu*, obgleich das Werk nach dem „Leitfaden eines Beschwörers“ (KAR 44 mit Duplikaten) zu den Werken der *āšipūtu*-Beschwörungskunst gehörte, nicht auf diesen speziellen Fachkreis beschränkt war oder ausschließlich zu dessen Fachausbildung gehörte, wie es die derzeitige Quellenlage für das Handbuch *Šammu šikinšu* nahelegt, sondern bereits zu einem früheren Zeitpunkt in der Schreiberausbildung erlernt und memorisiert wurde.⁶

Während der Vorbereitung der Edition des Handbuches *Šammu šikinšu*, „Vom Aussehen der Heilpflanze“, konnte ich das kleine Fragment K.16852* als weiteren Textvertreter von *Abnu šikinšu* identifizieren.⁷ Das Fragment lässt sich nicht einordnen; aufgrund der Struktur muss es sich um einen Textvertreter der „Standardfassung“ handeln. Eine vergleichbare Formulierung bieten die Texte CT 51 88 Vs. 4 (s. S. 334) oder SpTU IV 129 iii: 31', iii: 6 (s. S. 347, 349).

⁴ Die Gesamtbearbeitung von *Šammu šikinšu* ist integriert in † F. Köcher & B. Böck, *The Assyrian-Babylonian Drug Lore* (in Vorbereitung).

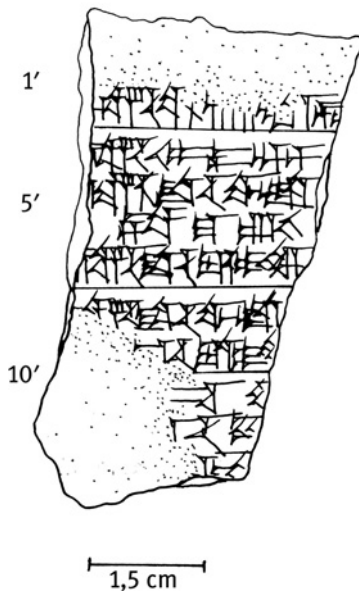
⁵ Zumindest nicht in das Curriculum der „Oberschule“, der Einteilung der Ausbildung im 1. Jt. v. Chr. von W. Farber folgend; s. „Lamaštu-Beschwörungen zwischen Schulunterricht und medizinischer Praxis“, in: H. Neumann (Hg.), *Wissenskultur im Alten Orient. Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken, Technologien*, Wiesbaden 2012, S. 227–228.

⁶ S. zu der Dreiteilung „Grundschule – Oberschule – Fachschule“ der Schreiberausbildung im 1. Jt. v. Chr. W. Farber, *ibidem*.

⁷ Der Text wird hier mit der freundlichen Erlaubnis der Trustees of the British Museum erstmals veröffentlicht.

³ Im Falle der *kunuk ḫalti*-Serie, die die Autorin aus 27 Texten vorläufig rekonstruiert (S. 193–197), werden elf auch im Buch in Bearbeitung vorgelegt, acht Texte bleiben unveröffentlicht und weitere sieben sind nur in Keilschriftautographie zugänglich. Auf eine Handkopie von Exemplar D von *Abnu šikinšu* (K.4751), welches bereits von W. Horowitz in ZA 82 (1992) S. 117–118 veröffentlicht wurde, hat die Autorin verzichtet, obgleich aufgrund der verbesserten Lesungen, bestätigt durch die Kollation von P. D. Gesche, eine erneute Publikation durchaus sinnvoll gewesen wäre.

K. 16852
4,3 x 2,1 cm



Transliteration:

1' [N]_{A4} GAR-šū₂ BABBAR-šū₂ X X X X'

2' [N]_{A4} GAR-šū₂ GE₆ DU₃ AN.BAR [

3' [N]_{A4} GAR-šū₂ SIG₇-šū₂ pe-li [

4' NA₄ ma-ga-[

5' [N]_{A4} GAR-šū₂ SIG₇-šū₂ da-i-im [

6' [N]_{A4} GAR-šū₂ SIG₇-šū₂ pe-li [

7' [si]_{G7}-šū₂ da-i-i[m

8' [NA₄ GAR-šū₂ G]_{E6}-šū₂ p[e-li

9' []_rx₁-šū₂ 'x' [

10' []_rx₁ [

Übersetzung:

1' Der Stein sieht folgendermaßen aus: Sein weißer (Teil) ...

2' Der Stein sieht folgendermaßen aus: Er ist gänzlich schwarz. Eisen [lautet sein Name].

3' Der Stein sieht folgendermaßen aus: Sein grüner (Teil) ist rot verfärbt ...

4' ... [lautet sein Name].

5' Der Stein sieht folgendermaßen aus: Sein grüner (Teil) ist dunkel verfärbt ...

6' Der Stein sieht folgendermaßen aus: Sei grüner Teil ist rot verfärbt ...

7' [Der Stein sieht folgendermaßen aus:] Sein grüner Teil ist dunkel verfärbt ...

8' [Der Stein sieht folgendermaßen aus:] Sein schwarzer² Teil ist rot verfärbt² ...

9' ... sein ...

10' ...

Einzelbemerkungen zur Edition von *Abnu šikinšu*:

- S. 18 Text F = BM 50664. Bei diesem Text handelt es sich nicht um einen Schultext, sondern um einen magisch-therapeutischen Text. Die Zeilen auf der Rückseite, die von W. Horowitz in ZA 82 (1992) S. 118–119 bearbeitet wurden, stellen kein Duplikat zu dem Handbuch *Šammu šikinšu* dar.
- S. 26 Z. 9, Textvertreter A: lies [z]_{U2} anstelle von [s]_{IG7}.
- S. 26 Z. 11, Textvertreter A, B, C: die Zeichenspuren und noch erhaltenen Zeichen legen eine Lesung *e-di-iḫ* anstelle von *ud-du-uḫ* nahe. Möglich ist eine Ergänzung des Steinnamens zu MUŠ.GIR₂ NITA₂.
- S. 26 Z. 16, Textvertreter A, B und C: lies besser *e-di-iḫ* anstelle [ud-du]-uḫ.
- S. 27 Z. 24, Textvertreter A: lies *ir-ri* KU₆ „Eingeweide eines Fisches“ anstelle von *sa-ri*^{KU6}. Der Vergleich mit Fischeingeweiden gehört zu den Standardvergleichen in divinatorischen Texten (vgl. z.B. BRM IV 13 Vs. 17); ferner ist das erste Zeichen eher *ir* als *sa* zu lesen.
- S. 28 Z. 39a: lies KIŠI₁₆^{sar}.
- S. 29 Z. 66a–66b: Die Einordnung der Vs. von Textvertreter G ist fraglich. Wie aus der Partitur hervorgeht, ist dieser Text ein exaktes Duplikat von Haupt-Textvertreter A. Die erste Zeile der Rückseite von G entspricht der Zeile A 60. Es ist daher anzunehmen, dass die noch verbleibenden, letzten neun Zeilen auf der Vorderseite von G in der Partitur der Zeile A 60 des Haupttextes vorangehen und nicht weiter unten als Extra-Einträge eingefügt werden sollten. Textvertreter G Vs. 1'–9' entspricht den Zeilen A 51–59. In der Transliteration der Autorin fehlen jedoch die Zeilen G Vs. 1'–6'. Zu lesen ist noch: G Vs. 1' = 51 Spuren; G Vs. 2' = 52 [NA₄ G]AR-šū₂ GIN₇ 'x' [...] „Der Stein gleicht in seinem Aussehen ...“; G Vs. 3' = 53 [NA₄ G]AR-šū₂ GIN₇ 'x' [...] „Der Stein gleicht in seinem Aussehen ...“; G Vs. 4' = 54 [NA₄ G]AR-šū₂ GIN₇ 'x' [...] „Der Stein gleicht in seinem Aussehen ...“; G Vs. 5' = 55 [NA₄ G]AR-šū₂ GIN₇ 'x' [...] „Der Stein gleicht in seinem Aussehen ...“; G Vs. 6' = 56 [NA₄ G]AR-šū₂ GIN₇ GIŠ [...] „Der Stein gleicht in seinem Aussehen dem ...-Baum“; G Vs. 7' = 57 [NA₄ G]AR-šū₂ GIN₇ KU[N ...] „Der Stein gleicht in seinem Aussehen dem Schwanz eines ...“; G Vs. 8' = 58 [NA₄ G]AR-šū₂ GIN₇ KUN [...] „Der Stein gleicht in seinem Aussehen dem Schwanz eines ...“; G Vs. 9' = 59 [NA₄ G]AR-šū₂ GIN₇ KUN [...] „Der Stein gleicht in seinem Aussehen dem Schwanz eines ...“.
- S. 30 Z. 79–82. Es fehlt die Transliteration von Textvertreter G Rs. 18–20, welche die Zeilen 79–81 von Haupt-Textvertreter A duplizieren. In G. Rs. 18 sind noch die Zeichen kib šid zu erkennen, welches die Lesung in A 79 *kib-š[i]* in Frage stellt. Die Lesung *tak-pat* [BAB]BAR in A 80–82 ist syntaktisch nicht zu erklären. Da Textvertreter G Rs. 19 und 20 noch die Zeichenspuren [... *ta*]-kip-ma bzw. [... *ta-k*]-ip-ma aufweist, ist eine Lesung *tak-pat*-[m]a in Textvertreter A anzusetzen.

- S. 33, Text E: Obgleich kaum erhalten, bietet Kolumne vi' von BAM II 194 noch Teile von *Abnu šikinšu*, welche in der Bearbeitung der Autorin nachzutragen sind. Es fehlen die Zeilen vi': 1'-5': NA₄ [...] / N[A₄ ...] / (Strich) NA₄ [...] / MU.[NI ...] / NA₄ [...].
- S. 33, Text E Z. 18': Anstelle von HUB₂.TIL-šu₂ ist auch eine Lesung *gab₂-be-šu₂* möglich. Die Übersetzung lautete dann: „Seine Fassung ist ganz und gar aus Silber. Er (der Stein) ist gut (im Sinne von wirksam).“
- S. 33, Text F Z. 1: Lies [...] *ši* anstelle von [...] *he-re-e*š⁷.
- S. 33, Text F Z. 2: Lies [...] *ʿxʿ ši-rim* „(wie ein/e) erstrangiges/r/e ...“ anstelle von *x su si*.
- S. 33, Text F Z. 5: Lies sig₇ „grün“ anstelle von *ʿxʿ* (*ʿxʿ*).
- S. 36, Z. 42b–42c (und Kommentar S. 43): CAD I/J 182b s.v. *irru* A a) schlägt fragend eine Übersetzung „stem“ für *šašallu* vor und übersetzt „the stem? of the i.“ Dieser Vorschlag passt gut zu der *ibidem* vorgeschlagenen Lesung und Übersetzung von 42c mit „rib of a palm leaf“.

Termini technici, b) „Band“ (DUR/ṭurru) (S. 60–61)

Unter den zwei Belegen, die die Autorin anführt, um die Lesung von DUR als *ṭurru* auch in Amulettsteintexten zu bestätigen, findet sich irriger Weise das kleine Fragment AMT 66,4, welches von Frauenkrankheiten handelt. Die fragliche Stelle erscheint in Kol. ii: 3'-4', die die Autorin folgendermaßen transliteriert und übersetzt: [] x KEŠ₂ ^u₂GI-lim ^u₂a-zal-la₂ / [] 7-u₂ tu-ur-ru, „... knüpfst du. *Imḥurlim*-Pflanze, *azallû*-Pflanze [...] siebtes Band“. Im Hinblick auf das häufig in Texten zu Frauenkrankheiten vorkommende Symptom *mê turrîti* „zurückgehaltenes amniotisches Wasser“ (z.B. BAM III 240 rev. 67) ist eine Lesung <*mû*> *turrû* vorzuziehen. Bei den Zeilen handelt es sich nicht um die Beschreibung der Herstellung eines Amuletts, sondern um die Aufzählung von insgesamt sieben Pflanzen (lies 7 u₂ anstelle von 7-u₂) mit einer kurzen Angabe der Indikation. Von den sieben Pflanzen sind noch drei erhalten: *šūmū* (lies SUM.SAR, nicht x KEŠ₂), *imḥurlim* und *azallû*. Der zweite Beleg stammt aus einer schlecht erhaltenen Inventarliste von Steinen und anderen Schmuckstücken, auf der Rückseite werden Gewichtsangaben gemacht – der Text gehört also nicht zu den Tafeln, die von der Herstellung von Amulettsteinketten handeln. In diesem Sinne steht der von der Autorin angestrebte Beweis noch aus.

Kette 65–66 „Sein Mund/seine Nase (?) regnet (?)“ (S. 111)

Die Symptombeschreibung, auf welche diese Ketten Bezug nehmen, ist nicht vollständig erhalten. In beiden Texten, *SpTU* II 22+ iv: 21 und BAM IV 357 7', ist genügend Platz, um folgendes zu ergänzen: diš N[A MUD₂ ina] KIR₄-šu₂/ša₂ [MUD₂ ina] KIR₄-šu₂. Die entsprechende Übersetzung „wenn einem Menschen Blut aus seiner Nase tropft“ ergibt einen besseren Sinn.

Text 3: K.3937+Th. 1905-4-9, 355 (S. 208–213)

Wie die Autorin anmerkt, verweist F. Köcher in seinem Band BAM IV S. xv auf ein weiteres Textfragment ohne Anschluss, dessen Nummer ihm damals nicht bekannt war. Inzwischen hat sich die Nummer im wissenschaftlichen Nachlass F. Köchers angefundener: es handelt sich um den Text K.10883*, der hier erstmals in Transliteration und Übersetzung vorgelegt wird.⁸

K. 10883*
4,4 x 4,4 cm



Transliteration:

1'	[š]u ² -un-ni-e [
2'	[] ʿAʿ.RI.A 3 ma-[
3'	[DINGI]R ² -šu ₂ u ^d DIM ₃ .ME 6 šA ₃ .ʿZIʿ.G[A
4'	[m]im-ma lem-nu 7 MIN 6 mi-šit-tu ₂ [
5'	[A]N.TA.ŠUB.BA 4 mim-ma lem-nu [
6'	[] UG ₇ .MEŠ 3 ne ₂ -me-di [
7'	[m]im-ma lem-nu 4 be-en-nu 3 ne ₂ -me-[di
8'	[mi]m ² -ʿma lem-nu ⁷ 7 ina KI.NA ₂ -[šu ₂
9'	Spuren

⁸ Den Trustees of the British Museum sei für die freundliche Erlaubnis, den Text zu publizieren, gedankt. Transliteration und Übersetzung sind von mir.

Übersetzung:

- 1' ... – Verwirrung [durch ...
 2' ... – Samen?; 3 – Ver[gessen ...
 3' ... seinen Gott und Lamaštu; 6 – Potenz ...
 4' ... – Jegliches Böse; 7 – *dito*; 6 – *mišittu*-Schlag ...
 5' ... – Antašuba-Epilepsie; 4 – Jegliches Böse ...
 6' ... – Tote; 3 – ‚Stützen‘ gegen ...
 7' ... – Jegliches Böse; 4 – *Bennu*-Epilepsie; 3 – ‚Stützen‘ gegen ...
 8' ... – Jegliches Böse; 7 – in [seinem] Bett ...
 9' ...

Kommentar:

Z. 1': Zu Kette 235 (S. 179–180) zu stellen.

Z. 2': Eine Kette mit der Anwendung für ‚Samen‘ oder ‚Geschöpf‘ ist bislang nicht bekannt. Eine Varianten-Schreibung [UŠ₁₁].A.RI.A für UŠ₁₁.RI.A = *ruḫū*, eine Art Verhexung, scheint mir weniger wahrscheinlich. Die zweite Beschreibung habe ich auf Kette 221 gegen das Vergessen bezogen, die aus drei Steinen besteht (S. 176).

Z. 3': Für Lamaštu s. die Ketten 142–145 (S. 76). Für ŠA₃.ZI.GA s. Kette 127 mit sechs Steinen (S. 137).

Z. 4': Aufgrund der fehlenden Zahlenangabe der Amulettsteine kann die erste Kette keiner der bekannten gegen jegliches Böse zugeordnet werden. Für die zweite Kette mit sieben Steinen s. Kette 176 (S. 152). Eine Kette mit sechs Steinen gegen *mišittu* ist bislang nicht belegt, s. Kette 117 mit vier Steinen (S. 132).

Z. 5': Aufgrund der fehlenden Zahlenangabe ist eine genaue Zuordnung der Kette gegen AN.TA.ŠUB.BA nicht möglich; s. etwa die Ketten 110–115 (S. 130–131). Für die Kette gegen jegliches Böse bestehend aus vier Steinen s. Kette 175 (S. 152).

Z. 6': Vermutlich liegt eine Kurzform der Kette gegen UG₇.MEŠ IGL.MEŠ, „(wenn ein Mensch) wiederholt Tote sieht“, vor; s. Kette 140 (S. 143–144), die aus drei Steinen besteht. Aufgrund der Zahlenangabe ist die zweite Kette zu *nēmēdi ḥajjatti*, „Stützen gegen *ḥajjattu*“ zu stellen, Kette 170 (S. 150).

Z. 7': Aufgrund der fehlenden Zahlenangabe der Amulettsteine kann die erste Kette keiner der bekannten gegen jegliches Böse zugeordnet werden. Für die Kette aus vier Amulettsteinen gegen *bennu* s. Kette 116 (S. 131). Aufgrund der Zahlenangabe ist die dritte Kette zu *nēmēdi ḥajjatti*, „Stützen gegen *ḥajjattu*“ zu stellen, Kette 170 (S. 150).

Z. 8': Aufgrund der fehlenden Zahlenangabe der Amulettsteine kann die erste Kette keiner der bekannten gegen jegliches Böse zugeordnet werden. Aufgrund der Anzahl der Steine ist die zweite Kette als Kurzform der Kette 89 (S. 120) zu interpretieren, *ina* KI.NA₂-ŠU₂ ḪULUḪ.ḪULUḪ-ut, „(wenn ein Mensch) wiederholt erschrickt“.

Text 7: BM 47509+ (S. 267)

- Vs. Z. 21': Lies ʿLU₂ʿ anstelle von ʿPAPʿ und übersetze entsprechend „der Mensch, der“.

Text 9: BM 56184+ mit Parallelen (S. 290)

- D i: 8': Lies [7 NA₄.MEŠ] DIB-tim (*kimilti*) anstelle von ḪUL-tim.
 – D ii: 1': Noch zu erkennen ist am Anfang der Zeile ^{na₄}as⁷-p[u-u₂

Text 17: Ketten gegen *šimmatu*-Lähmung

Für K. 2542+ s. ferner B. Böck, “When You Perform the Ritual of Rubbing”: On Medicine and Magic in Ancient Mesopotamia”, *JNES* 63 (2003) S. 12–13 und B. Böck, *Das keilschriftliche Handbuch „Einreibung“* (Muššu'u). Eine Serie sumerischer und akkadischer Beschwörungen aus dem 1. Jt. v. Chr., Madrid 2007 (= *BPOA* 3) S. 41, 52, 54, 55, 64, 85. Vier der insgesamt fünf in *extenso* zitierten Beschwörungen in diesem Text sind dem Handbuch *Muššu'u* „Einreibung“ entnommen, einer Serie, die Beschwörungen aus magischen und magisch-medizinischem Kontext kombiniert. Vgl. für EN₂ me.še₃ ba.da.ri *ibidem* S. 20 (*Muššu'u* IX/b); für EN₂ i.ba.aḫ MIN s. *ibidem* S. 282–282 (*Muššu'u* VIII/d); für EN₂ sa ḫul du₈.u₃.da s. *ibidem* S. 281–282 (*Muššu'u* VIII/c); für EN₂ an.ti.ma.at.tal s. *ibidem* S. 283 (*Muššu'u* VIII/e; setzt mit *ni.ip.pa.aḫ* MIN ein).

- S. 375, S. 389, Kommentar zu A iii: 40: Zu dem Körperteil *uppi aḫi* s. ferner B. Böck, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, Wien 2000 (= *Afo Beiheft* 27), S. 157 Z. 90–93 und S. 219 Z. 48–49.

Glossar: Nr. 13. *arzallu* (S. 399), Nr. 47 *ittamir* (S. 420), Nr. 94 *sikillu* (S. 442), Nr. 115 *zalāqu* (S. 456)

Dies ist nicht der Ort, die Steineinträge in dem enzyklopädischen Nachschlagewerk von Pflanzennamen, URU.AN.NA, zu diskutieren.⁹ An dieser Stelle beschränke ich mich daher auf einige wenige Überlegungen, die die Gleichsetzung der Steine *arzallu*, *ittamir*, *sikillu* und *zalāqu* in URU.AN.NA betreffen und deren Basis von Entsprechungen, wie die Autorin schreibt, ihr nicht gelungen ist zu entschlüsseln (S. 420 sub Nr. 47 *ittamir*). Die Entsprechungen von Steinnamen entstammen der 3. Tafel von URU.AN.NA; im folgenden seien zwei der Textvertreter mit den entsprechenden Passagen zitiert.

KADP 12 ii: 63–67

NA ₄ SIKIL	NA ₄ ŠU.SI ŠUBA
NA ₄ SIKIL	NA ₄ ar ₂ [!] (Text: kak) -za [!] (Text: ir) -lu [!] (Text: ri)
NA ₄ ár-zal-lu	NA ₄ ZALAG ₂
NA ₄ ár-zal-lu NITA ₂	NA ₄ it-te-mir NU SIG ₅
NA ₄ ár-zal-lu MUNUS	NA ₄ it-te-mir SIG ₅

KADP 4 55

NA ₄ SIKIL NITA ₂	NA ₄ it-ta-mir NU SIG ₅
-----------------------------------------	-----------------------------------------------

⁹ S. dazu + F. Köcher & B. Böck, *The Assyrian-Babylonian Drug Lore* (in Vorbereitung).

Unter Nr. 47 *ittamir* verweist die Autorin auf die Färbung des Steines, welcher ähnlich dem *sābu*-Stein von braun-roter bis brauner Farbe ist, aber zusätzlich metallische Einschlüsse von Eisen aufweist. Wie die Autorin ausführt, wird der *ittamir* nach der Erläuterungs-Serie von *ḪAR.RA* = *ḫubullum*, *Ḫar.gud*, als „Stein des Gebärens“ (s. *MSL* 10, S. 31, *ḪAR-gud* Rec. B iv: 72), nach einem der Text-Vertreter der 3. Tafel von *URU.AN.NA* hingegen als „Stein des Nicht-Gebärens“ bezeichnet (s. *MSL* 10 S. 72, Recension D' Z. 8', geschrieben *it-ti-ia-mi-ir*). Nach dem oben zitierten Eintrag in *URU.AN.NA* wird *ittamir* mit dem Stein *arzallu* gleichgesetzt, der wiederum auch unter der Bezeichnung *zalāqu* bekannt war. Ein weiterer Name für *arzallu* liegt mit der Bezeichnung *sikillu* vor. Wie die Autorin unter Nr. 115 *zalāqu* resümiert, wird die Farbe des Steines *zalāqu* in *Abnu šikinšu* Z. 45 als „hell wie der Tag“ charakterisiert. Die für den *arzallu*-Stein typische Färbung wird in *Abnu šikinšu* Z. 26 mit dem Gefieder des *raqraqqu*-Vogels verglichen. Die Autorin gibt den Namen als Storch wieder und schlägt vor, dass sich der Vergleich mit dem Vogelgefieder auf die Maserung des Steines beziehen könnte; vgl. dazu N. Veldhuis, *Religion, Literature, and Scholarship: The Sumerian Composition Nanše and the Birds*, Leiden – Boston 2004, S. 213–214, der den Vogelnamen mit dem Graureiher identifiziert. Von Interesse ist die Farbe seines Gefieders: an Stirn und Oberkopf scheint es weiß und geht am Hals in ein Grau-weiß über. Der *sikillu* wird nach *URU.AN.NA* mit dem „Finger des *šubû*“ verglichen, möglicherweise einem Teil der Kaurimuschel. Falls die Identifikation zutrifft, so ist anzufügen, dass sich die Muscheln durch eine glänzende Schale auszeichnen. Die Kolorierung reicht von Weiß bis hin zu Rosa- und Braun-Tönen, die Schalen können gemasert und gepunktet sein oder einen farbigen Ring aufweisen. *Sikillu* selbst wird in *Abnu šikinšu* Z. mit der „Kopfoberseite eines Lammes“ (*muḫḫi kalūmi*, Z. 70a) und etwas „Strahlendem“ (*bariḫu*, Z. 97) verglichen, so dass vermutlich im erst zitierten Vergleich auf Weiß als eine der typischen Farben von Schaffellen angespielt wird.

R. C. Thompson schlug seinerzeit vor, den Namen *ittamir* von dem Verb *amāru*, „sehen“, abzuleiten¹⁰ – eine Idee, welche nach CAD I/J s.v. *ittamir* 302b als Volksetymologie interpretiert werden sollte. Auch M. Stol setzt als Etymologie des Namens das Verb *amāru* an und schlägt als Übersetzung „it was seen, became visible, appeared“ vor.¹¹ Ein weiteres Verbum, das dem Steinnamen unter-

liegen kann, ist *namāru*, welches ich als zusätzliche oder alternative Grundbedeutung für *ittamir* ansetzen möchte. Der Steinname würde dann eine Nachbildung des Perfekts vom G-Stamm darstellen und kann mit „er hat aufgeleuchtet“ wiedergegeben werden. Diese Bedeutung würde in Einklang mit der Beschreibung des Steins stehen, welcher im Gegensatz zu dem Vergleichsstein *sābu* metallische Eisen-Einschlüsse hat. Gehen wir nun davon aus, dass diese Einschlüsse glänzen, so kann der Name des *ittamir*-Steines dahingehend interpretiert werden, dass er auf diese Teil-Eigenschaft Bezug nimmt.¹² Das Charakteristikum des Glänzens klingt auch in der Beschreibung des *zalāqu*-Steins nach, der „hell ist wie der Tag ist“. Dieser Vergleich stimmt mit der Etymologie des Namens überein, welcher dem sumerischen *ZALAG₂*, „leuchten, scheinen“ entlehnt ist. Da eine helle oder weiße Farbe sowie ferner der Aspekt des Glänzens typisch sind für *arzallu* und *sikillu*, ist es wahrscheinlich, als einen der Bezugspunkte für die Gleichsetzung der vier Steine die Farbe anzusetzen.

Wir können jedoch noch eine zweite Verbindungslinie ziehen. Wie bereits erwähnt, galt *ittamir* als Geburtsstein, *aban alādi* bzw. als „Stein des Nicht-Gebärens“, *aban lā alādi*. Die Information aus *URU.AN.NA* hilft uns, diesen augenscheinlichen Widerspruch zu erklären. Offensichtlich unterschieden die Babylonier zwischen einer männlichen und weiblichen Variante des Steines, wobei nur die weibliche Variante „wirksam/gut ist“ (*damiq*). Ich möchte davon ausgehen, dass sich die Aussage der Wirksamkeit auf die Charakterisierung des Steines einmal als „Geburtsstein“ („er ist wirksam“) und einmal als „Stein des Nicht-Gebärens“ („er ist nicht wirksam“) bezieht. Ähnlich ist m. E. auch die Angabe zu *sikillu* aufzufassen, welcher in seiner männlichen Variante als *ittamir*, der „nicht wirksam ist“ (*lā damiq*), bekannt war. Die Vorstellung, dass der *ittamir* als Amulettstein zur Erhöhung der Fruchtbarkeit oder Erleichterung der Geburt galt, findet ihren Widerhall in der Gegenüberstellung von *sikillu* mit dem „Finger von *šubû*“: wie die Autorin (S. 446) ausführt, diene *šubû* selbst als Fruchtbarkeitssymbol. Wir gehen daher sicher nicht fehl in der Annahme, dass ebendiese Vorstellung eine weitere Motivation für die – wenn auch indirekte – Verbindung zwischen *ittamir*, *arzallu* und *sikillu* war.

¹⁰ *Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, Oxford 1936, S. 108–109.

¹¹ *Birth in Babylonia and The Bible. Its Mediterranean Setting*, Leiden–Boston 2000, S. 50.

¹² Anders J. A. Scurlock, die die Farbbeschreibung des Steins, „color of uncooked ox blood (...) dotted with specks of iron“, als Anspielung auf den „partially formed foetus“ interpretiert, s. „Baby-Snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Medico-Magical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia“, *Incognita* 2 (1991) S. 139.